

compartidas por cualquier filósofo realista y por cualquier teólogo cristiano. Así lo advierte Giuseppe del Re en su amplio estudio introductorio, presentando la obra de Torrance como básicamente coincidente con sus puntos de vista que se sitúan en una línea netamente católica y tomista. No está de más subrayar la importancia ecuménica de este tipo de estudios, que tienen un gran interés en la actualidad y constituyen una plataforma común de entendimiento entre todos los cristianos.

Las ideas básicas de Torrance se prestan incluso a desarrollos ulteriores. Por ejemplo, sin poner en duda la gran importancia de los logros de Einstein, las perspectivas recientes acerca de la organización de la materia, tanto en su aspecto sincrónico como diacrónico, contribuyen a realzar el carácter central del orden y la existencia de una inteligibilidad de la naturaleza que es, a la vez, real y contingente. A la luz de estos avances, quedan realzadas las ideas de Torrance acerca de la estructuración de la naturaleza en niveles abiertos y jerárquicamente relacionados, del sentido realista de la investigación científica, de las dificultades insalvables que encuentra el reduccionismo, y de la existencia de una «inteligencia inconsciente» en la naturaleza que equivale a una racionalidad contingente cuya explicación fundamental remite a una causalidad trascendente.

La filosofía de la ciencia, después de su desarrollo moderno fuertemente condicionado por las ideas positivistas, se encuentra en un momento crucial en el que se abren paso nuevas perspectivas realistas estrechamente relacionadas con la metafísica. Algo semejante sucede con la filosofía de la naturaleza, cuya defunción fue decretada por el positivismo pero que en la actualidad, gracias al progreso mismo de las ciencias, suscita un enorme interés que incluso llega con frecuencia al gran público. La reflexión filosófica sobre la naturaleza y las ciencias encuentra su complemento adecuado en la teología de la creación, que proporciona el marco para abordar los problemas filosóficos con toda su profundidad. En esta línea, la obra de Torrance tiene un interés indudable, proporciona muchas indicaciones para detectar los problemas actuales y abordarlos adecuadamente, y enfoca las relaciones entre ciencia, filosofía y teología con una gran originalidad.

M. ARTIGAS

Umberto ECO, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, («Colección Palabra en el Tiempo», 196), ed. Lumen, Barcelona 1990, 364 pp., 21 x 14.

La trayectoria intelectual de Umberto Eco es bien conocida entre los estudiosos de la filosofía del lenguaje contemporáneos. Su formación pri-

mera responde al estructuralismo francés de la escuela de Roland Barthes. Posteriormente entra en contacto con el pensamiento semiótico centroeuropeo para concluir en la actualidad en un reconocimiento cada vez más explícito del pensamiento semiótico norteamericano, concretamente de Charles S. Peirce.

El presente volumen recoge los artículos que el autor escribió entre los años 1976 y 1980, corregidos y recopilados posteriormente en un único volumen bajo el título *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Einaudi, Torino 1984), trabajo recientemente traducido al castellano y publicado por la editorial Lumen.

La idea central sobre la que Eco vertebra el contenido de estas páginas descansa en una original propuesta semiótica —heredera de la de Peirce— que supone la revisión de la concepción del lenguaje como «diccionario» (estructura cerrada de diversos sentidos codificados de manera estable), sustituyéndola por el modelo de «enciclopedia», es decir, una estructura abierta a continuas reinterpretaciones por parte del sujeto atendiendo a los diversos contextos. Como el mismo autor afirma, se propone sustituir el modelo de semiosis limitada por unos significados precisos e institucionalizados (modelo de «diccionario») por la noción de «semiosis ilimitada», que intenta integrar en un modelo «enciclopédico» la pragmática y la semántica.

En efecto, Eco plantea de modo claro las dos opciones posibles a la hora de entender el proceso comunicativo: «a) una semántica, como representación sistemática de L (lengua particular), sólo se refiere a los significados convencionales, que dependen del significado léxico del enunciado pero no de todos los significados situacionales o indirectos que pueden inferirse a partir de ellos, y entonces la semántica de L se construirá como un *diccionario* y sólo explicará un 'significado literal' mientras que los otros significados dependerán de un complejo de conocimientos del mundo que ninguna teoría puede representar o prever; o bien b) no existe un significado literal de los términos, de los cuales los significados complejos de las expresiones serían una función, y el supuesto significado literal de un enunciado depende siempre de los contextos y de los supuestos fundamentales, que no son ni codificables ni semánticamente representables» (pp. 89-90).

Frente a estas dos posturas, Eco propone que «debe postularse una lengua L que, de alguna manera, contenga entre sus reglas de significación instrucciones pragmáticamente orientadas (...). Una teoría del significado supera esta contradicción si logra formular un modelo capaz de integrar,

en parte o totalmente, semántica y pragmática. Pero eso supone que L se entienda no como un conciso *diccionario*, sino como un sistema complejo de *competencias enciclopédicas*» (pp. 90-91).

Con este hilo conductor expone en cada uno de los cinco extensos capítulos su teoría del signo y del significado, la metáfora, el símbolo y el código. En primer lugar, Eco propone la sustitución del modelo biplanar del signo («a igual o equivalente a b») por un modelo triádico de tipo inferencial («si a, entonces b»). En efecto, según nuestro autor, «la idea original de signo no se basaba en la igualdad, en la correlación fija establecida por el código, en la equivalencia entre expresión y contenido, sino en la inferencia, en la interpretación, en la dinámica de la semiosis, en donde interviene un tercer elemento: el sujeto, el interpretante» (p. 13). En apoyo de su propuesta aduce numerosos textos de Aristóteles en los que se refleja con claridad este punto, junto con las propuestas de otros lingüistas contemporáneos como Segre, Malberg, Harman, Hjelmslev, etc... Como conclusión, Eco acabará afirmando que el fundamento común a todos los tipos de signos es que ese signo no está en lugar de sí mismo, sino que está en lugar de lo que está fuera de él (p. 30).

La misma idea central subyace en el segundo capítulo en el que explica más claramente su propuesta de la lengua tipo «enciclopedia» frente a la estructuración cerrada del «diccionario». La «enciclopedia» es capaz de proporcionar no sólo reglas semánticas sino también pragmáticas. De esta forma se posibilita la inclusión del sujeto como elemento central del proceso comunicativo; sujeto que en la propuesta estructuralista desaparece absorbido por el texto. Lo que late en el pensamiento semiótico de Eco es una concepción dinámica del lenguaje como actividad (*praxis*) frente al lenguaje como producto, característica de las lingüísticas estructuralistas.

El tercer capítulo se centra en la metáfora y en la semiosis. De nuevo Eco acude a la teoría del lenguaje aristotélica para rescatar la idea de la metáfora como forma de conocimiento basado en las semejanzas y analogías reales (pp. 189-192). Eco va más allá, e interpreta el conocimiento metafórico como un tejido de relaciones culturales, ya que, en efecto, la analogía se entrelaza con el modo de conocer humano, inserto siempre en un contexto cultural del que no podemos substraernos a la hora de conocer e interpretar la realidad.

De modo semejante aborda en el capítulo siguiente las relaciones de la semiótica con el modo de expresión simbólico; para Eco, el modo simbólico es el instrumento de revelación de una trascendencia. Pero, a diferencia de la metáfora, el modo simbólico —abierto a infinitas interpretacio-

nes posibles— es capaz de ser leído sin un valor epistemológico; es decir, que el símbolo ya no se lee para entender una verdad situada más allá del discurso. La verdad está en el juego mismo de la deconstrucción (p. 265). Desde esta perspectiva simbólica analiza el lenguaje místico y sagrado, el lenguaje teológico y el artístico.

Por último, llevará a cabo una revisión de la noción lingüística de código. De nuevo subrayará la importancia de sustituir la noción de código cerrado como lista de equivalencias, por una concepción más abierta, enriqueciéndose con las reglas contextuales conocidas y manejadas por un sujeto (p. 316). Pero en este último capítulo la propuesta de Eco no se limita a una interpretación lingüística, sino que concluirá por «enfocar la vida de la cultura como un tejido de códigos, y como una continua y mutua referencia entre esos códigos» (p. 338).

La filosofía del lenguaje de Eco está impregnada de una defensa del alcance ontológico de nuestro lenguaje: «Todos los filósofos comprendieron hasta qué punto el análisis de la lengua y de los otros sistemas de signos es fundamental para entender otros problemas, desde la ética a la metafísica» (p. 8). Esta premisa nos puede servir de guía para comprender en qué medida Umberto Eco se resiste a una visión totalizante de la semiótica con la que se pretenden resolver problemas propios de diversas disciplinas, desde de la física o psicología, hasta la biología o la historia (p. 21). Al mismo tiempo, subrayará con energía la necesidad de proceder a un riguroso análisis semiótico de las diversas realidades humanas a fin de contrarrestar una posible actitud escéptica con la que se suele decretar la muerte del signo (p. 20).

En esta misma línea hay que destacar la acertada crítica que se dirige de modo muchas veces explícito, y siempre de modo latente, a la concepción postestructuralista. En efecto, la idea fundamental que vertebra la propuesta semiótica de Eco es la mencionada sustitución del modelo de «diccionario», sistema textual fijo y cerrado que puede ser interpretado sin contar con el sujeto, por un modelo «enciclopédico» gracias al cual se entiende el proceso semiótico como un proceso radicalmente humano, en el que el sujeto es productor dinámico de sentido.

No obstante, encontramos en la exposición de Umberto Eco, algunos aspectos marginales que revelan interpretaciones filosóficas y teológicas que requerirían una más completa fundamentación. Así, por ejemplo, cuando Eco propone la interpretación triádica del signo, aduce abundantes citas aristotélicas. Sin embargo, silencia un texto clásico (*Refutaciones Sofísticas* 165a 5-13) en el que Aristóteles de modo explícito reconoce el valor

sustitutivo de nuestras palabras por las cosas, concibiéndose así el signo, no como una estructura triádica, sino biplanar.

Por otro lado, en la exhaustiva enumeración de los distintos tipos de signos nos extraña no encontrar un tipo peculiar de signo: el signo formal o concepto, que cumpliría de modo propio el carácter de puro signo. En efecto, en la tradición semiótica medieval se concibe al concepto como el tipo principal de signo pues toda su realidad se agota en su función sémica de una realidad distinta a sí mismo. El concepto en sí mismo no es nada sino un puro remitir a la cosa, y en este sentido cumple acabadamente la noción de signo.

Por otro lado, al tratar del modo simbólico aplicado a la interpretación de las Escrituras, afirmará que éstas, al leerse de modo simbólico, están abiertas a infinitas interpretaciones. «Pero la Escritura no puede decir todo y no puede permitir que cada uno diga lo que quiera: el pensamiento teológico funda a la Iglesia como autoridad que vigila la interpretación y garantiza el pensamiento teológico mismo. Por tanto, la tradición debe poner freno a la proliferación de las interpretaciones, y la Iglesia es la que garantiza esa tradición» (p. 270). De este modo, el contenido mismo de la Sagrada Escritura pasa a un segundo plano: todo su sentido se resuelve en una interpretación arbitraria por parte de la Iglesia para autofundamentarse. Pocas páginas después, Eco es más explícito: «Parece como si en el modo simbólico se produjera un consenso de hecho: no hay acuerdo sobre lo que quiere decir el símbolo, pero sí sobre su capacidad semiótica (...) Lo importante es reunirse en torno a la bandera (símbolo) porque se sabe que quiere decir algo» (p. 273). La interpretación de Eco resulta atractiva, pero realiza, en nuestra opinión, una lectura reductiva de las Escrituras desligándolas de su índole específica, esto es, transmitir un contenido de salvación. Sin este elemento fundamental, las Escrituras quedan sometidas a una lectura meramente histórica o literaria que necesariamente las distorsionan.

Por otra parte, algunas interpretaciones filosóficas pensamos que deben ser sometidas a una explicación más detallada y rigurosa. Así por ejemplo, resulta ambiguo el tratamiento que hace del sujeto en el proceso comunicativo. Después de insertarlo como elemento activo en la producción de dicho proceso, aparece después como elemento pasible al estar determinado por el lenguaje mismo, cuando afirma que «la ciencia de los signos es la ciencia de la constitución histórica del sujeto» y cita en apoyo de esta tesis un discutido texto de Peirce que finaliza con esta afirmación: «Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, porque el hombre es el pensamiento» (p. 74). La reducción antropológica del hombre a su pensamiento posee un sabor racionalista que no está, a nuestro entender, suficientemente justificado.

En el capítulo segundo realiza un agudo análisis del árbol de Porfirio, altamente interesante, destacando la inconsistencia de la división entre género y especies meramente formales. Esto le llevará a afirmar que los géneros no son más que una conjunción de diferencias; por eso, la sustancia, género supremo, no es más que una matriz vacía de un juego de diferencias: «Géneros y especies son fantasmas verbales que encubren la verdadera naturaleza del árbol y del universo que éste representa: un universo de puras diferencias» (p. 125). Esta interpretación le sirve para afirmar que «en un árbol compuesto sólo por diferencias, éstas pueden ser reorganizadas continuamente según la descripción conforme a la cual se considera determinado sujeto. El árbol es una estructura sensible a los contextos, no un diccionario absoluto» (p. 126). De nuevo la interpretación parece interesante, pero Aristóteles mismo afirma que no es posible un conocimiento basado en la pura diferencia: si algo me hace posible el conocimiento de nuevas realidades es precisamente su relación de semejanza con las otras realidades: sobre esa base común podemos establecer las diferencias que me harán comprensible el objeto.

En cuanto al conocimiento metafórico, Eco señala que viene siempre mediatizado por el tejido cultural, ya que es precisamente a través de ese tejido cultural tal como el hombre entra en contacto con la realidad circundante. Las explicaciones y ejemplos aducidos por el semiótico italiano son concluyentes, aunque pensamos que es excesivo afirmar que las propiedades conocidas mediante la metáfora se deben más al tejido cultural mediatizador, que a una realidad ontológica subyacente (p. 194), para afirmar a continuación que la *analogia entis* «sólo habla del conocimiento que los hombres tienen de la realidad, del modo de nombrar los conceptos, no de la realidad misma» (p. 195). Aceptando el papel mediador de la cultura en el proceso metafórico, no podemos negar que el fundamento último se encuentra en una realidad ontológica que sirve de base a la analogía en cuanto forma de acceso a la realidad. Sin semejanzas reales no habría lugar a la analogía.

El conjunto del trabajo resulta sugrente y atractivo, al tiempo que presenta algunas carencias de las que ya hemos hecho mención. Desarrolla planteamientos interesantes, pero algunas interpretaciones, a nuestro modo de ver, requieren una mayor fundamentación filosófica. Es un trabajo importante de uno de los máximos conocedores de la filosofía del lenguaje; todo ello parece especialmente dirigido para profesores y alumnos de últimos años de filosofía, así como a todos aquellos interesados en cuestiones de hermenéutica actual.

J. A. GARCÍA CUADRADO